UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ESSAI

SUR LES

TENDANCES NÉO-LUTHÉRIENNES

EN ALLEMAGNE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le novembre 1862, à heures soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

E. ALBERT ENGELMANN,

DE STRASBOURG.

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3

1862.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0100

A MA MÈRE.

A MES AMIS

HENRI BURGHARD,

PASTEUR DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE DU HAVRE.

TH. BECK et CH. SPINDLER,

CANDIDATS EN THÉOLOGIE.

A. ENGELMANN.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻.
RICHARD.
FRITZ.
JUNG ✻.
REUSS ✻.
SCHMIDT.
} Professeurs de la Faculté.

M. RICHARD, Président de la soutenance.

MM. RICHARD,
JUNG,
SCHMIDT,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

PRÉFACE.

Exposer la théorie de l'Église, telle qu'elle a été formulée et développée successivement dans les vingt dernières années par les représentants du néo-luthéranisme en Allemagne ; montrer la tendance générale de ces hommes et leur ambition ; indiquer enfin les conséquences fâcheuses de leur nouveau système et leur infidélité aux principes de la doctrine luthérienne — tel est le but de l'auteur dans les pages suivantes.

La tâche qu'il s'est prescrite est de donner un aperçu historique du développement progressif d'un certain genre d'idées, plutôt qu'une analyse critique des principes sur lesquels il est fondé. Il s'agit de faire connaître les résultats du travail intellectuel d'une théologie contemporaine, en coordonnant les différentes formules dont s'est revêtu successivement le dogme de l'Église au sein de ce parti. L'auteur se retranchera donc de préférence dans le domaine de l'histoire. Toutefois, comme il ne partage pas lui-même les opinions émises, il a dû être froissé à différentes reprises par des affirmations et des théories étrangères à sa ma-

nière de voir personnelle. La critique qui termine dès lors l'exposé historique, tend à mettre l'ensemble des résultats définitifs en regard de la doctrine du grand réformateur, pour en montrer la contradiction avec le principe protestant. Le dogme de la justification par la foi et le principe de l'individualisme chrétien serviront de critères habituels.

ESSAI

SUR LES

TENDANCES NÉO-LUTHÉRIENNES

EN ALLEMAGNE.

INTRODUCTION.

Le confessionalisme luthérien, tel que nous l'avons vu se déployer dans le siècle actuel, a pris racine dans la réaction opérée par les 95 thèses que Nicolas Harms ajouta à celles de Luther en 1817, lors du troisième jubilé de la fête de la réformation. L'idée d'une réforme continue et permanente, dit l'archidiacre de Kiel, dans quelques-unes de ses thèses, ne peut que transformer en paganisme la doctrine de Luther et bannir du monde le christianisme. L'Antéchrist de nos jours, c'est la raison en matière de foi, c'est la conscience par rapport aux œuvres; celle-ci est incapable de procurer la rémission des péchés, celle-là devient hérétique dès qu'elle usurpe le rôle d'arbitre dans le débat des questions religieuses. L'empire de la raison a été dans le camp des réformés le principal obstacle au développement harmonique et au progrès de leur Église vers une unité définitive. Si, à notre tour, cédant aux prétentions de la raison, nous lui accordions les mêmes droits, nous jetterions de gaîté de cœur dans le sein de l'Église luthérienne des

éléments de troubles et d'une ruine certaine. L'Église catholique est une belle Église, car elle a comme base les sacrements; belle est aussi l'Église évangélique réformée qui se retrempe de préférence dans les saintes Écritures; mais plus brillante que ces deux institutions est l'Église luthérienne qui tient ferme à la fois aux sacrements et à la Parole de Dieu, qui y puise ses forces et en forme son centre d'évolution.

Cet appel à une réaction luthérienne produisit, au commencement de ce siècle, un mouvement formidable; nous en trouvons la preuve dans la publication successive de plusieurs opuscules qui prirent part à la discussion pour ou contre l'auteur des 95 thèses. Les opinions consignées dans ces thèses eurent de nombreux partisans. Mais, à côté de ces premiers représentants de l'orthodoxie luthérienne, il surgit dans les vingt dernières années une seconde génération de théologiens : les uns restèrent strictement fidèles au dogme protestant du seizième siècle, et eurent recours, pour sa défense et sa justification, à tous les moyens et expédients fournis par la science moderne; les autres, franchissant les barrières de la lice et marchant de conséquence en conséquence, ont émis sur plusieurs points de la doctrine des opinions telles qu'ils sont eux-mêmes actuellement en opposition et en lutte ouverte avec ceux dont les débuts avaient suffi pour les entraîner dans la même voie. Ce sont eux qui composent le parti connu de nos jours sous le nom de *néo-luthéranisme*. Les principaux représentants, ceux dont nous parlerons dans la suite, sont : Löhe, Delitzsch, Münchmeyer, Kliefoth et Vilmar.

CHAPITRE PREMIER.

APERÇU GÉNÉRAL.

Dans l'histoire du développement des idées théologiques, toute tendance nouvelle s'annonce à son début comme réactionnaire contre un ordre de choses existant dont elle prédit ou espère du moins la ruine prochaine. Il en fut ainsi du néo-luthéranisme : il prétendit à une réaction fondamentale et complète. Quoique timide dans ses premières affirmations, il ne laissa jamais ralentit sa marche par la crainte de conséquences imprévues. Le tracé de la voie qu'il avait à parcourir semble être terminé dès l'abord dans la pensée de ses premiers défenseurs. Ceux-ci connaissent le but où ils veulent atteindre, et prétendent ne pas se méprendre sur la position ni sur le système de défense de leurs ennemis. Le camp opposé contre lequel ils se sentent appelés à combattre est nettement dessiné par un des soutiens les plus exaltés du parti. Nous apprendrons à le connaître de plus près; il nous suffit pour le moment d'emprunter à Vilmar quelques contours caractéristiques, quelques traits saillants du tableau qu'il fait de l'école de ses adversaires.

C'est, d'après lui, une théologie purement « verbale, » en vogue il y a environ cinquante ans, et la « théologie de rhétorique » qui en est sortie dans la suite, et qu'il s'agit de terrasser par le système nouveau. La première, loin d'enseigner de véritables faits, ne faisait allusion aux dogmes que pour en clore l'exposé par la phrase prophétique *in futuram oblivionem*. La seconde s'entoure

d'une pompe plus éclatante ; elle a inscrit le mot de « science » sur son drapeau, mais, malgré cette devise, l'inconséquence est son caractère distinctif. Comme théologie d'école, la rhétorique occupe un des derniers rangs ; elle est inférieure même à la théologie dialectique, qui l'emporte sur elle par la justesse de ses définitions et la logique de ses conséquences. Sans cesse elle veut innover ; elle fait la chasse aux découvertes, elle est tourmentée sans relâche par la passion du nouveau, sans arriver jamais à la satisfaire. Sa science est restreinte à la sagesse des lexicographes et aux tours de force des grammairiens : elle se complaît à des recherches minutieuses, elle examine les différences de style dans les écrits de Paul et de Pierre, et la distinction entre le Jéhoviste et l'auteur d'Élohim ; elle renverse et rétablit alternativement l'ordre chronologique des livres saints ; elle nie ce qu'elle vient d'affirmer, détruisant le jour ce qu'elle a édifié la veille, et prétend donner finalement, comme résultat de la science théologique, les conclusions de ses ridicules élucubrations. Bref, son crime est celui de ces femmes inconstantes qui changent tous les mois la disposition de leur ameublement et qui, dès qu'elles ont épuisé la somme des différentes combinaisons possibles, changent d'habitation pour le plaisir de répéter à l'infini leur puérile manœuvre. L'essentiel dans cette théologie, c'est l'expression, le mot ; la chose en elle-même l'intéresse peu. Elle est fière d'être libre dans son allure, élevée bien au-dessus des obstacles qu'opposent à d'autres sciences des idées préconçues ; elle ignore même que la vraie théologie, celle des réalités, revendique comme son titre de gloire, d'être liée par la certitude d'une félicité éternelle par Christ, et

d'avoir son point de départ dans la conviction immuable du salut acquis à l'humanité par le supplice de Golgotha.

Avec de pareilles couleurs le représentant du néo-luthéranisme dépeint la théologie actuelle; il la ravale et sans cesse la flétrit par ses propos insultants et par la véhémence de ses attaques. Ce qu'il désire connaître, c'est un secret d'exorcisme assez puissant pour réduire au néant d'un seul coup la pensée de son siècle. Car ce n'est pas une simple réaction ordinaire que demande le professeur de Marbourg; il veut porter la guerre, causer une mort instantanée à la théologie, indigne selon lui, qui est à l'ordre du jour et qui, si elle parvenait au triomphe complet, proclamerait que le démon lui-même sans s'en douter participerait un jour à la félicité éternelle.

Nous voyons, malgré la critique partiale et envenimée de l'adversaire, que la lutte qui s'engage est une guerre acharnée contre la vraie étude théologique, contre la science de l'introduction et contre la théologie systématique. Celle-ci est accusée d'avoir perdu de vue l'expérience journalière des faits positifs pour se contenter d'une maigre exposition d'hypothèses et de doutes qui infiltrent le poison dans l'âme des auditeurs. Il est curieux d'entendre l'opinion du parti contre la théologie systématique actuelle. A son dire, les dogmatistes modernes ne voient plus l'image du démon que sur le visage blafard des démocrates de 1848; ils ne savent pas que pour bien enseigner et pour sauver les âmes il faut avoir vu, véritablement et avec les yeux du corps (dans le sens propre des mots), les grincements de dents du malin et avoir entendu ses ricanements au fond de

l'abîme. Pour eux le recueil des formules confessionnelles est un livre ordinaire que la critique a le droit d'examiner. Ils ne peuvent concilier la justification par la foi avec l'idée de l'Église du néo-luthéranisme, parce qu'ils ne voient pas dans cette justification même le point culminant des doctrines de l'Église sur Dieu le Père, sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit, sur le péché originel etc., et qu'ils n'ont point reconnu dans leur vie la réalité de ces doctrines. D'après eux, le catholicisme aurait raison de ne voir dans la justification par la foi qu'une subtilité scolastique, en tous points inepte à l'édification d'une Église. Et le parti nouveau de s'écrier: Anathème contre ces doctrines! Que les réalités dominent sur la rhétorique, qu'elles écrasent ses mots et ses idées, aussi longtemps que nous connaissons encore une Église qui nous montre le chemin du salut et que nous travaillons à la conserver!

Cette Église que la tendance nouvelle veut réintégrer dans ses droits, c'est l'Église visible, la seule vraie Église dont nous verrons dans la suite la théorie. A ce compte, le dogme traditionnel de l'Église invisible est une grave et funeste erreur dont les conséquences ne sauraient assez être dévoilées. Nous empruntons à un second auteur néo-luthérien[1], moins véhément et plus impartial que Vilmar, l'énumération de tous les dangers que le néo-luthéranisme croit découvrir dans l'ancienne dogmatique luthérienne et dans les affirmations de Luther lui-même. Voici, en quelques courtes propositions, le résumé des incriminations faites contre l'article de l'Église invisible :

1° Elle force à admettre des cas où il n'est pas abso-

[1] Münchmeyer.

lument nécessaire d'appartenir à une Église visible pour être sauvé.

2° Elle est la source féconde des doctrines piétistes dans lesquelles ceux qui ne sont pas véritablement régénérés sont, comme les païens, frustrés des dons attachés au baptême.

3° Elle provoque la funeste manie de l'union et tend ainsi à abattre les barrières élevées par les différentes confessions.

4° Elle est la cause première du discrédit où est tombé le système épiscopal et de sa déplorable impuissance.

5° Elle explique et excuse le peu de soin et de sollicitude qu'on apporte à l'organisation de l'Église.

6° Elle conduit à une fausse idée du ministère évangélique qui est réduit à une institution de la communauté, du moment que l'Église est simplement une communion de foi invisible, fondée, elle seule, par Christ.

Telle est la théorie que le néo-luthéranisme se croit appelé à étouffer; tels sont les dangers de l'Église invisible, qu'il veut écarter, en substituant à cette dernière une institution visible et divine. Il est d'accord avec la théologie officielle dans la conviction que la réformation n'a pas obtenu du chef de l'Église la mission de transmettre dans son intégrité la constitution de l'Église du seizième siècle jusqu'à la fin des temps. Il partage également l'opinion générale que l'époque contemporaine, grâce à l'échange international du travail intellectuel des différents peuples et à la liberté de ces rapports facilités par la disparition des préjugés historiques et d'un grand nombre d'obstacles géographiques,

contribuera puissamment à l'établissement d'une constitution adéquate de l'Église universelle. Cependant les ouvriers de cette grande œuvre sont en désaccord sur plusieurs points essentiels qu'il est impossible de ne pas éclaircir avant de commencer la construction. Dans cette intention le néo-luthéranisme étudie et fixe définitivement, à ses adhérents, comme norme de foi, les rapports corrélatifs entre la Parole et le Sacrement, le Baptême et la sainte Cène, la Foi (*sola fides*) et le Sacrement, l'Église (*unio mystica*) et le corps de Christ, l'Union et la Confession. La théorie nouvelle, qu'il oppose à l'ancienne manière de concevoir l'Église, se trouve consignée dans une série d'ouvrages dont nous prenons à tâche d'indiquer les principes saillants.

CHAPITRE II.

LÖHE ET DELITZSCH.

L'opuscule de Löhe est le premier des essais de ce genre dont nous ayons à parler (*Drei Bücher von der Kirche von Wilhelm Löhe*, Stuttgart 1845). D'après l'auteur, l'Église est à la fois une communauté éternelle, fondée par Dieu, et la communion intime des âmes élues entre elles et avec Lui. C'est dans l'Église que la gloire de Dieu et notre félicité trouvent leur accomplissement. Elle est une, partout et en tous temps; ceux qui en sont membres appartiennent déjà ici-bas à la ville bâtie sur la montagne, et le droit de citoyens leur est garanti dans la Jérusalem céleste; quoique pèlerins encore, ils partagent le même sort que ceux qui sont déjà arrivés au terme. Cette Église n'est pas une

simple église territoriale mais une église catholique, embrassant tous les peuples et recrutant ses enfants dans tous les pays. C'est à juste titre qu'elle revendique le nom d'Église apostolique, parce qu'elle repose sur l'enseignement des disciples immédiats de Christ, et que cette dénomination est la seule qui soutienne et rehausse toutes ses autres qualités. La parole apostolique qui est sa base, est compréhensible à tous, parce qu'elle est inspirée par le Saint-Esprit; elle est claire en tous points: les passages que nous nommons obscurs, sont nécessairement d'accord avec ceux que nous comprenons, car Dieu Jéhova en est lui-même l'auteur. Aussi l'Écriture ne demande pas à la tradition un secours indispensable: elle renferme à elle seule toute la doctrine nécessaire au salut. La Parole qu'elle contient se fait entendre à tous les peuples, quoique l'histoire, trop peu connue par nous, soit impuissante à démontrer la réalité de cet appel universel. La seule preuve que nous en ayons, c'est le dogme de la grâce universelle de Dieu, la certitude que si Christ est mort pour tous les hommes, tous doivent avoir en leur milieu les moyens de réconciliation avec lui, savoir la Parole et les Sacrements. La dogmatique l'emporte ici sur l'histoire!

Cette Église, dans laquelle tous sont invités à entrer, est à la fois invisible et visible. De même que les élus sont au nombre de ceux qui sont appelés, de même tous ceux qui sont membres de l'Église invisible, appartiennent par le fait à l'Église visible. Bien plus, ces enfants élus sont les seuls qui constituent l'Église visible, les autres n'étant que l'ivraie au milieu du froment. Les deux Églises donc, composées des mêmes personnes, n'en forment évidemment qu'une seule; la séparation

que d'ordinaire on croit pouvoir établir entre elles, est une distinction imaginaire ou illusoire; c'est un simple aveu de cécité de la part des hommes qui de nature sont incapables de discerner entre une conviction sincère et une adhésion hypocrite. Les deux Églises composent une unité semblable à celle de l'âme et du corps dans l'organisme humain. L'une n'est pas l'idée ni la simple abstraction de l'autre ; bien plus, l'Église invisible est cernée de toutes parts par l'Église visible ; celle-ci est la dépositaire fidèle de tous les biens appartenant à la première, elle est le tabernacle de Dieu, établi parmi les hommes: il n'y a point de salut en dehors d'elle. Se séparer de cette fiancée divine, c'est rompre avec le Père céleste qui retire son esprit à celui qui méprise ou refuse de s'allier à son corps. Bref, du seul rapport de l'individu avec l'Église dépend sa position à l'égard de Dieu.

C'est à juste titre aussi que l'Église visible est appelée la sainte Église; elle renferme non-seulement la totalité des Saints, elle est le début de la félicité céleste, la seule terre où prospère la semence de la vie éternelle. Elle a la même extension que l'Église invisible (*temporalibus est æterna, locis infinita, personis innumera*), et retrouve ses enfants même parmi les sectes hérétiques. Les hérétiques peuvent être arrachés à la mort par la puissance irrésistible de quelque reste intact de la parole divine, ou par l'efficacité seule du Sacrement, si toutefois la formule d'institution du baptême n'a pas été altérée. Une part plus ou moins grande de la vérité est donc l'apanage de chaque église ; une seule, celle qui possède la plus grande somme de vérité, est supérieure à toutes; elle a « la plénitude » de la vérité. Cette

Église (κατ' ἐξοχην) réunit en faisceaux et peut dispenser, comme l'ancienne Église apostolique, tous les véritables biens spirituels dont disposent toutes les autres.

Quelle est cette Église si particulièrement privilégiée? Pour la connaître, il faut remonter aux signes caractéristiques et distinctifs de chaque Église, savoir à la Parole et aux Sacrements, ou plutôt à la Confession, l'expression de la doctrine de chacune d'elles. L'accord de cette dernière avec les saintes Écritures est le signe de l'Église par excellence. Cette Église, ajoute Löhe enflammé d'un saint enthousiasme, n'est-elle pas celle du luthéranisme dont il n'a jamais encore été prouvé que les symboles se soient trompés sur un seul point? Du foyer de la vérité luthérienne partent tous les rayons de lumière dont jouissent les autres Églises. C'est pour cette Église, appauvrie durant un certain temps, qu'ont lutté nos pères contre la trahison et l'infidélité. Aujourd'hui elle revit de sa mort apparente et brillera d'un vif éclat, car elle est sous la protection du Très-Haut qui plane au-dessus de l'arche de la Parole et du Sacrement.

Tous les autres signes caractéristiques sont inférieurs à celui de l'Église luthérienne. L'accord parfait de sa confession avec les saintes Écritures l'emporte sur les prétendus avantages de l'Église romaine dont ni l'antiquité, ni l'unité intérieure, ni la continuité de la doctrine par la succession des évêques, ni la sainteté de la vie de quelques-uns de ses membres ne pourraient être mises en ligne de compte : ces prérogatives ne sont pas consignées dans les saintes Écritures, et le miracle et la prophétie même ont besoin du critère de la Parole divine et d'une confession adéquate.

Cette Église luthérienne, la seule vraie Église, une, apostolique et catholique, tient le juste milieu entre l'Église romaine et l'Église calviniste. Elle ne peut transiger avec aucune d'elles; pour qu'il pût y avoir union, il faudrait que celles-ci admissent en tous points la Confession d'Augsbourg et surtout la Formule de concorde. Tous les efforts de la science pour hâter cette union, moyennant de nouvelles rédactions plus ou moins ambiguës des articles de foi, sont et resteront impuissants, car la vérité ne plaira jamais à ses adversaires, n'importe la forme sous laquelle elle se présente. Dieu seul unira et dans un temps qui ne paraît plus être éloigné; mais les voies de la Providence seront élevées bien au-dessus des couches de douleur où gémissent les héros du jour en proie à la fièvre de l'union et aux rêves fantastiques d'une communion universelle.

Löhe ne peut et ne veut transiger en aucune manière : pour lui la réformation est complète quant à la doctrine; cependant il avoue qu'elle ne l'est pas dans ses conséquences et applications pratiques, et c'est ici que nous le voyons franchir les limites de l'ancien luthéranisme. Il réclame à haute voix qu'on réintroduise le confessionnal, le pivôt de la cure d'âmes : la confession et l'absolution privées donnent seules au pasteur une position sacrée vis-à-vis des fidèles; par leur abolition ont disparu également l'intimité dans les rapports du ministre avec ses ouailles, et la confiance mutuelle qui est le point essentiel d'une bonne cure d'âmes. En réintégrant la confession privée, on rendra à la charge d'âmes sa valeur ecclésiastique; le pasteur doit pouvoir refuser l'absolution et la sainte Cène.

A une autre occasion, notre auteur explique plus

clairement encore sa pensée[1] : à ses yeux le ministère est un chapitre de la dogmatique chrétienne. On conteste cette vérité, et de là résultent les tourments stériles de l'Église, de là son travail infructueux et la vanité de ses efforts pour ancrer sur une base certaine une organisation stable et solide.

Persuadé que le ministère est le point central de toute organisation, il apostrophe vivement le peuple rebelle qui se révolte à l'idée d'être soumis à une hiérarchie ecclésiastique : Apprenez à connaître, dit-il, sa divinité et sa divine institution, et vous acquerrez dès lors la sagesse et le courage d'obéir au pouvoir dont Christ lui-même a doté ce ministère. Votre soumission sera la reconnaissance implicite d'une hiérarchie à la fois permise et indispensable à la marche progressive de l'Église.

Comme on voit, la tendance nouvelle ne procède que par des affirmations ; les premières que donne notre auteur forment la base du système néo-luthérien. Elles n'embrassent pas encore dans leur étendue tout le terrain que des développements successifs acquerront dans la suite ; Löhe n'a encore ni la hardiesse ni la véhémence regrettable de ses successeurs, mais il ouvre la voie que suivront des partisans plus téméraires, et sème le germe fécond des conséquences développées ultérieurement. Au premier abord sa théorie, considérée dans son ensemble, ne paraît pas encore être dangereuse, ni réclamer de grandes innovations, mais dans ses applications à l'individu elle tend à une réforme de

[1] Löhe, *Aphorismen über die neutestamentlichen Æmter nnd ihr Verhältniss zur Gemeinde. Zur Verfassungsfrage der Kirche.* Nürnb. 1849.

principes fondamentale, ou plutôt au retour à un ordre de choses passé et justement aboli. Les livres symboliques occupent le rang d'une seconde révélation; la doctrine y est déposée pure et infaillible; le salut devient l'apanage de celui qui se soumet entièrement aux vérités consignées dans ces écrits. Le grand principe de Luther, quoique maintenu en apparence, s'efface insensiblement dans la conscience de ceux qui revendiquent la gloire d'être ses plus fidèles adhérents. La Parole de Dieu seule ne suffit plus : la foi qui sauve est réduite à la croyance à un formulaire dogmatique. L'Église luthérienne, dépositaire de ce précieux trésor, est destinée à absorber toutes les autres communautés religieuses, si jamais l'idée d'une union a été comprise dans les desseins de la Providence : la Confession écrite sera le signe de ralliement.

Aux préliminaires de Löhe se rattache un ouvrage de Delitzsch qui, dans ses Quatre livres sur l'Église, se propose de compléter la théorie esquissée par son devancier (*IV Bücher von der Kirche. Seitenstück zu Löhe's drei Büchern von der Kirche*, von Franz Delitzsch, Dresden 1847). Dans son examen de l'essence même de l'Église, Delitzsch aplanit de plus en plus le terrain sur lequel bâtiront les futurs défenseurs du néo-luthéranisme; par son essai d'identifier l'Église invisible avec l'Église visible il pose la première pierre du système de Münchmeyer. Chez lui, le principe protestant de la participation des croyants au corps de Christ par la foi invisible est refoulé sur l'arrière-plan : des actes purement extérieurs vont se substituer à l'adhésion individuelle; déjà le Sacrement est supérieur à la Parole; l'idée de la communauté com-

posant l'Église s'efface devant celle d'une institution divine.

La fondation de l'Église, dit Delitzsch, remonte au fait de l'élévation de Christ à la droite du Très-Haut. Les Évangiles en parlent comme d'une institution future, mais elle est réalisée et établie après les faits de la Pentecôte. Les Apôtres étaient déjà, il est vrai, dans une communion de vie personnelle avec Christ, mais il leur fallut encore la communication du Saint-Esprit pour qu'ils devinssent Enfants de Dieu.

Le fondement de cette institution a été longtemps méconnu, suivant notre auteur. Au lieu de voir dans les Sacrements des actes divins, accomplis sur l'individu qui les a reçus et formant seuls le lien indissoluble qui unit l'Église en tant que communauté, on a adopté comme moyen d'union un simple effet de la parole, c'est-à-dire la foi qui peut exister ou non dans les différents membres et dont la présence est seule connue du Très-Haut. La distinction entre l'Église invisible et l'Église visible dut en résulter inévitablement; l'une repose sur la communion de foi des croyants, l'autre se reconnaît par sa confession, expression conforme aux vérités de l'Écriture. L'unité de l'Église fut ainsi déchirée en deux moitiés qui ne peuvent se couvrir, savoir l'unité des actes divins remplacée par des œuvres humaines, par la foi et la confession. L'Église visible ne fut plus corps de Christ, qui dès lors se composa uniquement des véritables croyants, de la communauté des élus. Cet état des choses pèse à notre auteur; malgré les données des confessions de foi, il désire un revirement dans la manière de concevoir l'Église; il est heureux de voir qu'à l'époque actuelle

des chrétiens fidèles et éclairés aient reconnu avec lui que la doctrine de l'Église, telle qu'elle a été formulée dans les symboles et par les anciens dogmatistes, ne trouve pas de preuves suffisantes dans les Saintes-Écritures. Pour lui, la base sur laquelle le dogme de l'Église doit reposer est la doctrine luthérienne des Sacrements; grâce à ces derniers, nous pouvons reconnaître les véritables membres de l'Église sans anticiper sur le jugement de Celui qui seul sonde et connaît les cœurs. Ils sont identiques avec la Parole; les dons conférés de part et d'autre sont les mêmes; l'esprit, l'eau et le sang fournissent un seul et même témoignage. La légère nuance qui les distingue l'une des autres consiste en ce que la Parole est de préférence le moyen de grâce du Saint-Esprit, le Baptême celui du Père, et la sainte Cène celui du Fils. Les autres distinctions qu'on a cru constater sont fictives; pas même la foi qu'on regarde comme conséquence de la Parole seule ne constitue de véritable différence.

Tout homme qui se soumet au Baptême ou participe à la sainte Cène et qui reçoit ainsi en lui ce que ces deux sacrements lui confèrent nécessairement et indépendamment de sa manière d'être, entre par le fait même dans la communion de Christ et de son corps; il devient membre de la communauté. Tous ceux qui sont baptisés ont revêtu Christ (Gal. III, 27); tous ceux qui ont reçu le pain et le vin ont participé au corps et au sang de Christ; ils sont soumis aux obligations que leur impose le rapport nouveau dans lequel ils sont entrés avec Christ, et seront soit les héritiers de la promesse, soit les victimes des menaces qui s'y rattachent. Ici le Sacrement a même une prérogative

sur la Parole par la circonstance que celui seul qui a la foi reçoit Christ tel que l'offre la Parole, tandis que ce dernier devient la possession égale de tous ceux qui se sont soumis au Sacrement. L'homme peut refuser le salut que la Parole lui offre, mais il ne peut se soustraire à l'efficacité du Sacrement qui agit *ex opere operato*.

Il est donc bien facile de reconnaître les enfants de l'Église: sont membres du corps de Christ tous ceux qui sont baptisés et qui prennent part à la sainte Cène. Après cette affirmation il n'est plus question d'une Église invisible et d'une Église visible: la vraie Église porte les deux caractères et se trouve être une, sainte, générale, la fiancée de Christ, la vierge sortie pure des ondes du Baptême. Elle est à la fois éternelle et temporelle, parce qu'elle porte de tout temps le germe de la sainteté en elle, tout en ayant une histoire de son développement progressif; elle est invisible quant à son principe de vie, au fondement divin de son unité et de sa sainteté, et à l'esprit qui la pénètre; mais elle est visible comme la somme des fidèles baptisés qui approchent de la table de Dieu. Ceux-ci sont tous, dans le véritable sens du mot, membres de l'Église, autant par leurs corps visibles que par leurs âmes invisibles; il n'y a point d'autre Église que celle qu'ils composent.

De conséquence en conséquence notre auteur arrive à dire que ceux qui ont reçu le Sacrement sont non-seulement membres de la vraie Église, mais qu'ils ne peuvent en être exclus sous aucun rapport avant l'époque du jugement dernier. Celui qui est baptisé, dût-il se montrer l'adversaire décidé de Christ, tant par sa vie que par sa doctrine, dût-il éteindre en lui la der-

nière étincelle de foi, il appartiendra toujours au corps de Christ. L'engourdissement, la mort même d'un membre n'entraîne pas pour lui une cessation d'adhésion au corps; bien plus, sa présence et son état maladif sont une preuve de plus que même les membres vigoureux, les éléments en pleine jouissance de la vie sont en lutte continuelle avec les puissances des ténèbres qui peuvent à toute époque encore leur porter le coup mortel. Ce n'est ni la foi ni l'action humaine qui conservent l'organisme du corps de Christ, mais l'esprit de Christ qui se fait sentir jusque dans les profondeurs mystérieuses de son être. Le droit d'excommunication réservé à l'Église n'est qu'un dernier moyen, pour ainsi dire médical, de corriger, mais non d'enlever au corps un membre indigne.

Le moyen choisi par Dieu pour hâter l'extension et la croissance du corps de Christ, c'est le ministère apostolique qui jouit de dons extraordinaires et se trouve être l'objet de promesses spéciales. Il n'est pas un simple apanage de la communauté, ce qui serait contraire à l'Écriture et aux faits de la Pentecôte; il n'est pas l'œuvre d'une convention humaine, mais une institution divine. Celui qui a fondé l'Église a établi le ministère par le même acte; l'une n'a jamais existé avant l'autre. L'Écriture ne dit nulle part que le ministère ait été donné à l'Église et que ceux qui le remplissent ne soient pas les mandataires de Dieu, ni que l'administration des Sacrements ait été conférée à la communauté. La sainte Cène a été instituée pour la communauté dans le cercle des Apôtres, qui seuls aussi ont eu l'ordre de baptiser. Ce ministère apostolique a été ainsi la souche divine dont Dieu a créé toutes les autres

fonctions de l'Église (Actes XX, 28; XIII, 1-4). La charge des presbytres, établis par les Apôtres, est donc au même titre d'institution divine; aussi les Apôtres n'ont-ils pas honte de s'attribuer la qualité de presbytres et leur ont-ils légué sans altération ni amoindrissement le droit de prêcher la Parole, d'administrer les Sacrements, de disposer du pouvoir des clefs et de veiller à la discipline et au gouvernement de l'Église. Le ministère même des diacres, consacrés également par les Apôtres à la prédication de la Parole, ne peut être pris pour une œuvre de la communauté. Il en résulte que la Parole apostolique est, pour tous les ministères issus de l'apostolat, la norme inviolable et unique de la prédication et de la cure d'âmes.

Si le principe que tout membre mort participe néanmoins au corps de Christ est admis, il est certain aussi que toutes les communautés dissidentes restent dans le sein de l'Église. Leur existence, qui remonte jusqu'au temps apostolique (1 Cor.), est non-seulement possible, mais même inévitable. L'unité de l'Église doit se manifester dans une pluralité de communautés dont chacune possède une partie de la vérité. Cette possession partielle de la vérité, ce degré du plus au moins, explique la diversité des confessions et des sectes; celles-ci néanmoins, soutenues par le même tronc, dussent-elles languir et végéter, ne sont point exclues de l'Église qui reste une par le Sacrement. Vis-à-vis de cette grande union divine toutes les autres alliances politiques et ecclésiastiques ne sont que de vaines caricatures!

Comme à tout partisan du néo-luthéranisme, l'idée d'une union possible entre les deux Églises sœurs, sor-

ties de la Réforme du seizième siècle, est odieuse à notre auteur. Dans un siècle de complète décadence de l'Église, Luther a, suivant Delitzsch, ramené celle-ci à la source vive de la Parole, mais sans méconnaître que sous la papauté l'Église avait passé par des crises dont les résultats deviendraient des avertissements sérieux pour son histoire et son développement ultérieurs. La Réforme en Suisse, au contraire, a remplacé l'ancien état de choses par le produit d'une sagesse humaine. Les deux Églises ne peuvent jamais s'unir, à moins que les réformés suisses ne renient leur principe en faveur d'une paix générale. En attendant, le déchirement actuel de l'Église est de beaucoup préférable à cette union factice et mensongère qu'on croit pouvoir établir de nos jours. Delitsch ne veut à aucun prix anticiper, par des moyens qu'il appelle illégaux, à ce que l'action miraculeuse de la grâce divine amènera en temps opportun. Qu'on se contente de l'union divine et mystérieuse par le Sacrement; elle est indissoluble, celles des hommes n'ont pas de lien solide!

CHAPITRE III.

MÜNCHMEYER.

Nous comprenons dès à présent la portée des prétentions du parti réactionnaire, mais il nous est impossible encore de formuler un jugement clair et décisif sur le néo-luthéranisme avant d'avoir abordé les travaux plus complets et plus scientifiques qui ont suivi l'apparition des deux premiers écrits dont nous venons de parler. Parmi ces ouvrages, d'une importance su-

périeure, se trouve celui de Münchmeyer (*Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Ein hist. krit. Versuch*, von A. F. Münchmeyer, Superintendent in Catlenburg. Göttingen 1854). Il se compose de deux parties distinctes: dans la première l'auteur examine la question historique de l'Église, en passant en revue ce qui en a été dit par le symbole apostolique, par les Pères de l'Église, par les réformateurs avant la Réforme, par Luther et par les livres symboliques. Un aperçu de l'opinion des réformés, du dogme romain et des tendances modernes termine cet exposé. Nous y voyons que la distinction entre l'Église invisible et l'Église visible appartient déjà aux premiers siècles. Dans la seconde partie l'auteur donne son propre système avec beaucoup de détails et appuyé des preuves nécessaires. Le dogme traditionnel, selon lui, repose sur des vues fausses et erronées que Löhe a essayé le premier de rectifier. Les idées de ce dernier ne forment cependant pas encore un système entier, pouvant se soutenir à la longue; elles expriment une manière de voir répondant au besoin de l'époque, mais qui est transitoire entre deux tendances; c'est le début d'un système que ses successeurs ont la tâche d'achever, la première pierre d'une construction nouvelle. Delitzsch, dans son ouvrage, a repris et consolidé la même théorie; notre auteur se sent appelé à lui fournir une base scientifique.

Les livres symboliques n'ont plus pour Münchmeyer une autorité absolue; il sait qu'il est en contradiction ouverte avec eux sur plusieurs points. Peu lui importe! Il lui aurait été facile, du reste, si sa conscience d'exégète ne s'y fût opposée, de les disposer et de les inter-

préter de manière à les montrer d'accord avec son système. Mais il trouve un autre moyen pour justifier sa manière d'agir : sur les vérités fondamentales, dit-il, l'Écriture sainte et les livres symboliques sont d'accord, mais il n'en est pas toujours ainsi de ce qui rentre dans le domaine de la science théologique. Là, les preuves, les argumentations et la forme dont est revêtu ce qui fait l'objet même de la foi, ainsi le fonds scientifique est susceptible d'un développement progressif, parfois de rectification. Münchmeyer oubliant, ce semble, qu'il fait lui-même de l'article de l'Église un dogme fondamental, et qu'il l'annonce comme une question de vie ou de dépérissement pour le christianisme, croit ainsi mettre à l'abri du reproche d'infidélité ou de trahison ses affirmations contraires aux paroles de Luther et aux données des confessions luthériennes. Si son opinion est contraire à l'expression des livres symboliques, il soutient pour sa défense qu'elle répond à l'esprit qui y règne, qu'elle est même le résultat final vers lequel tend la confession, sans y être parvenue. Il ne se cache pas non plus qu'il fait un pas vers la théorie romaine de l'Église; mais le néo-luthéranisme regarde comme un don particulier à lui, l'empressement de s'emparer partout et toujours de la vérité, dût-il la trouver dans le camp catholique; il ne ferme point ses yeux à la lumière, n'importe l'horizon où la nue se déchire pour lui envoyer les rayons du soleil. Le dogme de l'Église du néo-luthéranisme doit former le milieu, la thèse conciliatrice entre le dogme romain qui se contente du corps en s'immobilisant dans le matérialisme, et le dogme réformé qui dédaigne le corps et court risque de s'évaporer dans le spiritualisme.

Le système de Münchmeyer se résume dans les deux propositions suivantes: Sont membres de l'Église tous ceux qui sont baptisés; avant le jugement dernier, il n'y a pas de mort spirituelle absolue possible, excepté dans le cas terrible prévu par Mathieu XII, 31 et 32, Hébr. VI, 4-8.

Le baptême donne seul accès au royaume de Dieu; celui-ci apparaissant dans le monde sous la forme d'une Église qui est *σωμα του Χριστου, το πληρωμα του τα παντα ἐν πασι πληρωμενου*, il est évident que le baptême seul implante les membres dans le corps du Seigneur. L'incorporation se fait donc d'une manière visible, et il est possible de reconnaître avec les yeux du corps ceux qui sont membres de l'organisme et ceux qui en sont exclus. C'est le baptême qui donne la rémission des péchés, c'est lui l'acte dispensateur du mérite de la mort de Christ. L'union qu'il a consolidée ne peut plus être dissoute, ni par la trahison ni par l'infidélité ultérieure. Tous ceux qui sont baptisés ont revêtu Christ; s'il n'en était ainsi, les hommes pécheurs et les excommuniés devraient recevoir en cas de pénitence un second baptême. Loin de nous cette idée, dit Münchmeyer: le baptême confère un caractère indélébile que les hommes peuvent dénaturer et rendre méconnaissable, mais jamais effacer complétement; ce caractère consiste en ce que celui qui a reçu le baptême reste en permanence membre du corps de Christ, dût-il être en même temps *ὑιος διαβολου*.

Les méchants et les hypocrites n'appartiennent pas seulement à une Église visible, distinguée de l'Église invisible, la seule vraie Église. Ils sont au même titre que les véritables croyants (*boni*) membres du corps

de Christ, car ils sont baptisés comme eux, et absorbent le vrai corps et le sang réel de Christ. Quoique membres morts, ils appartiennent à l'Église une, sainte et visible.

L'Église invisible qu'on oppose à cette dernière, est une illusion humaine ; n'y croyons pas, dit l'auteur ; car il ne s'agit pas de restreindre la réalité des faits existants à la faible idée que nous sommes à même de nous en faire, ni de mesurer avec un esprit étroit comme le nôtre les œuvres et les attributs divins. N'élevons pas au-dessus de l'Église, une et visible, un conventicule d'hommes régénérés n'échappant eux-mêmes pas au soupçon d'être des membres morts ; ne lui préférons pas un être sans chair ni os, partout présent, mais s'effaçant partout devant l'œil de l'observateur. La vraie union mystique n'est possible que dans une Église réelle, formant un corps visible ; quiconque enlève ce dernier, dissipe l'Esprit qui l'anime ; en sapant la base, il fait crouler l'édifice. Lequel des deux a l'idée la plus sublime du Seigneur, de celui qui croit porter atteinte à sa sainteté, en restant dans une communion réelle même avec de grands pécheurs, ou de celui qui croit que le Seigneur les regarde, eux aussi, comme membres du corps dont il est le chef? La réponse du grand réformateur ne satisferait point notre auteur.

Comme dans l'ancienne économie, qui est le type de la nouvelle, il y a eu un peuple de Dieu, une nation visible, de même, dans la nouvelle alliance, il existe un peuple consacré à Dieu dont on peut reconnaître facilement les membres. Ceux-ci sont marqués d'un cachet particulier, du sceau divin (*notæ*) : au milieu d'eux *Evangelium recte docetur et recte administrantur*

sacramenta. Cette double marque distinctive appartient à l'Église visible seule : toute Église partielle qui a conservé le baptême avec la vraie formule, appartient à cette institution visible, car elle en porte le caractère principal.

A côté de ces marques (*notæ*) sont les attributs suivants qui reviennent à l'Église : elle est une, sainte, catholique et apostolique ; les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ; l'Esprit saint la conduira en toute vérité ; elle ne cessera point et ne s'éloignera jamais du chemin qui conduit au but, car dans les temps de lassitude et de dépérissement, Dieu éveille des serviteurs fidèles, les instruments d'une réforme nouvelle.

On est étonné de voir dans ce qui précède qu'un défenseur du néo-luthéranisme accuse d'insuffisance les données des livres symboliques. En effet, Münchmeyer, par son aveu d'avoir dépassé sciemment les limites prescrites, porte un coup dangereux à la doctrine de son parti, et donne à ses adversaires, tout en leur ôtant le moyen de tourner contre lui ses propres armes, une liberté entière d'imiter sa téméraire audace. Le néo-luthéranisme est un retour à la confession du seizième siècle ; si ses partisans se permettent de développer le germe des doctrines consignées dans ce livre, n'est-il pas permis à d'autres de développer à leur tour les enseignements de l'Évangile ? Et si chaque théologien, à l'instar de notre auteur, accuse de timidité son prédécesseur et continue son travail avec plus de hardiesse, et si les conséquences tirées des principes déposés dans la confession aboutissent ultérieurement, comme cela est inévitable, à des résultats diffé-

rents, que devient donc alors la confession, c'est-à-dire la base inébranlable du système? Le néo-luthéranisme a-t-il encore le droit de regarder avec un air de profonde pitié les travaux du siècle actuel qui, tout en maintenant les principes et la doctrine de Christ, travaille à un progrès extérieur permanent? Se croyant lui-même établi sur le roc et dans une position inattaquable, il considère avec une dédaigneuse pitié les tendances unionistes et la théologie plus saine et moins fougueuse qu'il qualifie du nom de *médiatrice*. Mais où est donc la garantie de sa propre infaillibilité? Quel est le fondement immuable qui sert de norme et de règle en toute occasion? S'il est permis d'être en désaccord avec la Confession, les liens miraculeux du luthéranisme primitif se relâchent et se déchirent; on n'aurait, du reste, qu'à prêter l'oreille aux débats des conférences récentes du parti pour entendre les clameurs ou les gémissements de ceux qui s'affligent de cette émancipation et des ruptures funestes qu'elle entraîne à sa suite!

Mais quel vertige plus funeste encore saisit le néo-luthéranisme, quand il s'écarte ouvertement de la doctrine même de Luther! Quoi de plus naturel alors que de voir les plus ardents de ses partisans sympathiser avec Rome plutôt qu'avec Calvin! Delitzsch avait préconisé le baptême et la sainte Cène comme les deux conditions indispensables pour appartenir à l'Église; son successeur ne parle déjà plus que du baptême seul; ce sacrement lui paraît suffisant. En renchérissant sur Delitzsch, il a dépassé Luther, qui expulse de l'Église malgré leur baptême les frivoles transgresseurs de la loi et les victimes volontaires du

péché. Il est en contradiction ouverte avec le grand réformateur, qui ne craint pas de dire que la foi peut sauver un converti, quand même il n'aurait jamais reçu le baptême. Münchmeyer se contente de répondre par la distinction qu'il établit entre une «*causa apprehendens*» de la justification et une «*causa meritoria*»: celle-ci est la réconciliation avec Christ, dont les avantages ne nous sont accordés que par l'acte du baptême. L'homme croyant qui n'est pas baptisé n'appartient donc pas au corps de Christ; il occupe le simple rang d'aspirant au titre de membre de l'Église! La sanctification dont parle Christ (1 Cor. VII, 14) est ainsi réduite aux simples vœux d'une aspiration impuissante, et l'interprétation de 1 Jean Jean II, 19, devient impossible, car là des hommes baptisés combattent leurs frères et ne peuvent certes plus être membres du corps de Christ.

Münchmeyer attribue au sacrement d'initiation au corps de Christ un pouvoir magique agissant sur l'individu, sans que celui-ci puisse jamais se dépouiller du caractère et des dons éternels que le baptême lui a conférés. Il est clair cependant que cette puissance n'était pas inhérente au baptême qu'administraient les disciples de Christ. Au siècle apostolique, le baptême suit la repentance; il faut que la Parole de Dieu ait déjà opéré un changement radical dans l'individu, qu'elle l'ait régénéré et amené à Dieu par une communion intime avec Christ pour que le baptême soit administré. Virtuellement le néophyte croyant appartient déjà à Christ et à son Église invisible; le baptême vient constater que de fait il appartient aussi à l'Église visible. C'est donc la foi seule qui, motivant le baptême,

est la cause efficace du pardon; le baptême n'est que le symbole extérieur, la représentation matérielle d'un fait accompli dans l'homme intérieur; il ne peut pas donner infailliblement la foi en Dieu, ni l'accès à la communion vivante avec le Fils, ni la certitude d'une participation aux dons spirituels de l'Esprit. Le baptême ne peut donc pas *ex opere operato* donner le salut; la foi seule sauve, et non point un rite symbolique qui est le signe de l'admission du croyant dans l'Église évangélique.

CHAPITRE IV.

KLIEFOTH.

Arrivé à ce point du développement de la théorie néo-luthérienne, nous n'avons plus qu'un pas à faire pour être en présence d'un monument qui, par la beauté de sa forme et le fini de son travail, fait honneur au drapeau qu'il défend. L'œuvre de Kliefoth (*Acht Bücher von der Kirche*, von Dr Th. Kliefoth. Schwerin und Rostock, 1854) est le fruit d'une étude sérieuse et approfondie sur la question tant débattue de l'Église et de sa constitution. Quoiqu'il soit difficile à celui qui n'a pu être convaincu par l'argumentation de Münchmeyer d'accorder à Kliefoth la vérité des principes dont il part, son ouvrage mérite néanmoins d'être étudié et connu dans ses parties les plus saillantes.

Dans les quatre premiers livres de cet ouvrage qui seuls ont paru jusqu'à ce jour, l'auteur se retranche sur le terrain de la dogmatique et examine spéciale-

ment les principes constitutifs de l'Église. Dès le début, il annonce qu'il ne construit pas son système au point de vue subjectif où l'Église serait la communion des saints. Cette théorie, basée sur l'art. VIII de la Confession d'Augsbourg, est erronée à ses yeux, le mot ἐκκλησια ayant à la fois un sens objectif et subjectif. Pour lui, il voit dans l'Église une institution objective par laquelle Dieu a implanté le salut dans le monde.

Kliefoth explique sa théorie et la développe avec beaucoup de talent pour en tirer finalement en logicien habile toutes les conséquences nécessaires à son système. Mais comment l'auteur arrive-t-il à sa première affirmation ? Il ne donne point de prolégomènes, et nous chercherions en vain un examen critique de la question même de l'Église. Ses données sont un simple exposé de sa manière de voir ; le terrain sur lequel il établit la base de son système reste inconnu ; on n'entrevoit nulle part sur quoi repose son principe : L'Église, une institution objective. A ce titre, si les preuves convaincantes n'étaient pas indispensables, l'État ou toute autre institution pourrait élever les mêmes prétentions.

A côté de cet objectivisme que l'auteur revendique pour l'Église, il insiste en même temps, mais sans ajouter de plus amples détails, sur son identité avec le royaume de Dieu à une époque fixe dans l'évolution des temps. On devine dans la suite que ce royaume de Dieu est le royaume de grâce, opposé à celui de la nature et à celui des ténèbres qui composent avec lui le *Cosmos*.

Le point de départ de Kliefoth dans l'édification de son système, c'est le *Cosmos*, l'ensemble de la créa-

tion, l'objet direct du salut, la matière pour ainsi dire dont Dieu a créé l'Église. Ce Cosmos est l'œuvre de Dieu; mais, tombé par la chute d'Adam sous l'empire du malin, il est, dans son existence comme dans ses différentes manières d'être, sous la dépendance directe des puissances supérieures, savoir du Dieu trinaire et du malin qui le régissent et qui en déterminent la modalité d'après leur propre position à son égard. Dans la succession des siècles, le Cosmos a présenté par conséquent trois phases distinctes : il était saint et ignorait le mal lors de la création, mais à la suite du premier péché, le Dieu Père prit à l'égard du monde l'attitude d'un juge; dès lors le Cosmos ressentit le besoin du salut; enfin, par le décret divin de l'implantation du salut dans le monde, les portes du royaume de la miséricorde s'ouvrirent et le Cosmos devint apte à recevoir le salut. Cependant, cette simple aptitude ne réalise pas encore le décret divin, car elle ne constitue point la participation au salut. Celle-ci doit s'effectuer dans une série de périodes historiques, séparées l'une de l'autre par l'arrivée et la parousie du Fils et ayant chacune sa destination spéciale dans le développement du royaume de Dieu.

La première de ces périodes est celle de la révélation. Dieu y prépare le salut, l'achève même, mais sans le donner au monde. Le Fils apparaît dans une série de personnages et de paroles comme la lumière de toutes choses; il préfigure par des faits typiques ses actes futurs et vient au terme de la période, comme la Parole qui sauve, accomplir lui-même l'œuvre du salut. Le Saint-Esprit envoie et anime les prophètes pour être lui-même communiqué finalement à tous les hom-

mes. Déjà le royaume de grâce est établi objectivement; l'œuvre divine de la rédemption est accomplie par l'apparition en chair du Fils de Dieu, par sa mort et par son entrée dans le ciel, le complément nécessaire de sa résurrection; le monde est justifié devant Dieu et délivré de la puissance du mal.

Telle est la première période; elle paraît complète au premier aspect, néanmoins un examen plus sérieux prouve qu'elle manque d'un fait certain pour la clore définitivement et à une époque donnée. Elle doit toucher, est-il dit, à celle où commence l'Église; mais où finit-elle? Avec la venue en chair du Fils? Cela est impossible, car l'Église ne commence qu'avec l'ascension du Fils et la communication du Saint-Esprit; il faudrait, pour être conséquent, admettre une période intermédiaire, la vie de Christ. L'œuvre objective et divine de la révélation se montrant du reste encore dans la vocation de saint Paul, faut-il en définitive clore la première période seulement avec l'âge apostolique? Mais qui nierait que la foi nouvelle, celle que Kliefoth n'admet pas comme ayant existé dans la période antérieure à l'Église, ait été déjà l'apanage des apôtres, ou qui oserait prétendre que la mort de saint Paul soit antérieure à la fondation de l'Église? Ces objections nous prouvent que la division de Kliefoth est au fond arbitraire. La différence entre ces deux périodes existe, il est vrai, mais celles-ci ne peuvent être délimitées et distinguées par un fait unique, nous sommes presque obligés d'admettre, comme dans l'histoire profane, une époque de transition unissant les dernières années d'un âge tombant au début d'une période nouvelle.

Par anticipation nous ferons remarquer ici que des doutes analogues sont permis vis-à-vis d'une autre assertion de l'auteur que nous citerons plus loin et qui tend à clore avec la parousie l'histoire de l'humanité. L'idée d'une période d'accomplissement entre la parousie et l'époque d'une création nouvelle a eu des défenseurs à tous les âges.

Par cette donation du salut objectif, le monde n'est pas encore sauvé; de là une seconde période qui s'ouvre, celle de l'Église qui nous montre l'implantation successive du monde dans le salut. La durée de l'Église commence donc à la mort du Fils et ne cessera qu'à la parousie. Dans l'intervalle, le Cosmos est préparé économiquement par l'ascension du Fils qui donne à l'Église son chef, et par la communication du Saint-Esprit qui dispose au salut. Ces deux actes créent l'Église, et de plus, le premier a pour conséquence inévitable que les actes, procurant le salut et accomplis une fois et à une époque donnée par le Seigneur, sont élevés au rang de puissances historiques, agissant éternellement et reproduisant les mêmes faits partout et toujours jusqu'à la consommation des temps. De même l'esprit, par l'événement de la Pentecôte, est envoyé une seconde fois au monde justifié pour le régénérer et le sanctifier. Il n'est plus simplement porteur de la révélation; il rend témoignage du fait accompli, savoir de la perpétration du salut; il fait entrer l'humanité dans la nouvelle institution divine; il rassemble les peuples et construit au milieu du monde la maison de Dieu. Le Fils et l'Esprit sont dès lors inséparables et agissent de concert l'un avec l'autre.

La troisième période, celle de la consommation du

salut n'est pas décrite : il est simplement dit que le Seigneur et les siens seront réunis dans un nouveau monde.

D'une haute importance, à notre point de vue, sont les affirmations de Kliefoth sur les événements de ces trois âges. Dans le premier, Dieu crée et prépare un bien que les hommes ne peuvent encore obtenir : ils sont aptes au salut sans pouvoir y participer. En quoi consiste donc leur aptitude, s'ils ne connaissent pas même le salut futur qui leur est réservé? Ils sont justifiés, répond Kliefoth, par le décret divin. Mais cette justification ne pouvant les sauver, ils seront condamnés s'ils ne survivent pas à l'aurore nouvelle de l'Église naissante? N'est-ce pas, du reste, la foi individuelle qui justifie et non un fait objectif, inconnu même à l'homme? La foi d'Abraham, de l'enfant de ce premier siècle, n'a-t-elle pas été pour lui un acte justifiant? Les justes qui ont cru avec une foi sincère à la venue du Messie, n'ont-ils été que les malheureuses victimes d'un objectivisme impitoyable? On n'admettra pas que les fils de l'ancienne alliance aient tous été frustrés du salut; Kliefoth nous les montre lui-même délivrés de la puissance du mal par le décret divin. Grâce à cette délivrance, ils pouvaient donc être sauvés, s'ils croyaient à la future réalisation des promesses divines. Il n'est pas admissible que Dieu, préparant le salut à l'humanité, se soit, durant une longue période d'années, renfermé comme dans un fort retiré, sans se soucier aucunement du salut individuel des hommes. Le nom de peuple de Dieu, que la génération d'alors était fière de porter, ne serait ainsi qu'une amère dérision dans la bouche des prophètes.

Pourquoi, du reste, l'esprit de Dieu a-t-il été, dans le premier âge, simple porteur de la révélation? Son action n'a-t-elle pas déjà alors pu s'étendre sur les individus pour les sanctifier? Pourquoi cette distinction entre le rapprochement de ceux qui composent la communauté de Dieu et l'édification de la maison divine? Cette communauté de Dieu existe-t-elle sans être la maison de Dieu? Ses membres forment-ils un corps sans chef? Personne n'en fait partie sans être appelé par Dieu moyennant l'Esprit. Or partout où la présence de ce dernier se fait sentir, il y règne la foi; l'action même de l'Esprit ne constitue la participation individuelle à cette communauté qu'en tant que celui qui en a été l'objet vit de la foi en Christ et lui appartient par elle. L'Église est donc la communauté des croyants, la communion des saints; elle n'est pas simplement le domaine où séjournent les hommes appelés ni le simple théâtre de leurs mouvements.

Mais quel est dans cette Église objective le mode d'action de Dieu sur le monde? Comment la Trinité agit-elle sur les hommes pécheurs au moyen d'autres hommes également tombés, sans voir son œuvre divine dénaturée par la coopération humaine? La réponse ne saurait embarrasser Kliefoth; il la donne dans le second livre de son ouvrage : d'un côté, les hommes qui doivent aider par leur concours à la dispensation du salut sont de simples instruments dans la main de Dieu et leur rôle est entièrement passif; de l'autre, les moyens de salut employés par Dieu sont la Parole et les Sacrements dans lesquels, exclusivement, il a concentré son action rédemptrice. L'ubiquité du Seigneur et de son Esprit n'est pas sa présence spirituelle dans la communauté; elle

consiste dans sa présence à de certains endroits et sous de certaines formes, grâce auxquelles nous pouvons le sentir, l'entendre et le voir. Le Sacrement remplace ainsi les christophanies ou les théophanies de l'ancienne alliance; il fait partie intégrante de l'économie de l'Église et a dû être produit par le même acte divin qui a effectué le salut et créé l'Église. Bien plus, il sert à répéter cet acte dans le développement historique de l'Église ou plutôt à le perpétuer en permanence. C'est par le Sacrement que le Seigneur et son Esprit renouvellent à toutes les époques les effets de sa mort et de sa résurrection; c'est en lui que Dieu a résumé l'œuvre de la révélation[1], tout comme il a réuni dans l'Écriture la parole révélée.

La distinction entre le Sacrement et la parole repose uniquement sur le mode d'action de l'un et de l'autre; le résultat final auquel aboutissent toutes deux est identique. Celle-ci est étroitement liée au Sacrement : s'alliant au baptême, elle fait un appel aux hommes, elle les instruit, elle hâte le moment de leur régénération intérieure, elle les assemble autour d'elle et en fait des membres de l'Église. Dans son union avec la sainte Cène, elle a spécialement pour but l'éducation de l'homme régénéré et la conservation de l'Église. D'un autre côté cependant, elle diffère du Sacrement : elle agit lentement sur l'homme et durant sa vie entière; elle guide et transforme sa pensée, elle fait naître en lui la vie divine et la répand dans tout son être. Le Sacrement, au contraire, c'est le bras de Dieu agissant di-

[1] Quoique la sainte Cène ait été instituée avant la mort de Christ et la communication du Saint-Esprit qui terminent la série des actes de la révélation?

rectement sur la vie humaine ; il approprie le salut immédiatement, en concentrant dans un seul acte et à une heure fixée toute la puissance divine qui confère le salut.

Les moyens de grâce que Dieu a institués doivent, comme nous l'avons vu, être administrés par des hommes ; la distinction qui en résulte entre ceux qui les dispensent (δοσις) et d'autres qui les reçoivent (ληψις), était originairement déjà dans la pensée divine. Dieu lui-même, en fondant l'Église, a établi dès l'abord et pour toute la durée de cette institution le ministère des moyens de grâce, conféré à certains hommes qui y sont appelés par une vocation spéciale. Le saint ministère n'est donc pas le résultat du développement historique de l'Église, ni la conséquence d'une nécessité urgente ; quoique la communauté lui sacrifie ses membres, il n'en est pas moins vrai que Dieu seul les appelle et leur confère le ministère. Le service imposé à ces membres élus est purement passif, mais commandé par Dieu qui retire sa bénédiction toutes les fois que les moyens de grâce ne sont pas administrés par son représentant. L'Église est donc en possession d'un ministère de grâce qu'elle n'a point institué elle-même, qu'elle ne peut point donner, mais qu'elle doit conserver intact comme institution divine. Ce sacerdoce est indélébile et à la fois revêtu de la puissance inhérente aux moyens de grâce. L'Église est donc véritablement une institution divine, d'une existence objective et éternelle, disposant des moyens de salut et d'un ministère établi par Dieu et qui en a seul le droit d'administration.

Nous reconnaissons à la suite de ces affirmations la

véritable tendance, le but où aboutit le système de Kliefoth. Il n'est pas besoin d'insister sur ses écarts de la primitive doctrine de Luther, ils sont patents. L'individualisme chrétien disparaît; tout est imposé à l'homme par en haut; l'Église ne se constitue pas dans une sphère accessible à l'esprit humain; il est impossible à l'homme de la comprendre en la considérant d'un point de vue subjectif, car il n'arrive par cette voie qu'à l'idée d'une communauté qui n'est pas l'Église. Celle-ci est une institution objective, la communauté au contraire un simple organe qui subit l'action de Dieu, en recevant la grâce divine. L'Église ne naît donc pas de la foi de la communauté, mais existe par la parole et par l'acte de Dieu; la foi, c'est la réceptibilité individuelle. Sont-ce là peut-être les conséquences du principe protestant? Ou plutôt ce système ne renverse-t-il pas les résultats de la courageuse opposition du seizième siècle contre l'Église extérieure, contre la différence radicale entre le clergé et les laïques, contre l'*opus operatum* des actes sacramentels? La foi et sa puissance vivifiante vont céder la place à une Église objective et à l'action magique du Sacrement; une institution extérieure, donc un lien visible supplantera la force coërcitive de la foi invisible qui unit les croyants. La médiation humaine aura droit à la vénération dont jouit seul l'Évangile. Le ministère n'est plus donné à la chrétienté comme communauté, mais il est une institution dont la fondation remonte à l'établissement objectif du salut; c'est à lui que revient l'administration des moyens de salut dans une Église qui en est la dépositaire avant même d'être communauté des croyants.

Kliefoth proteste vigoureusement contre l'accusation

de romanisme, et cependant cette institution, telle qu'il nous la dépeint, revendique pour elle expressément les traits caractéristiques qui distinguent l'Église médiatrice de Rome. Des adhérents de cette dernière ont déjà même félicité ouvertement notre auteur de son retour à la vraie Église, une, catholique et romaine.

Le troisième livre de l'ouvrage de Kliefoth traite de la communauté dans ses diverses manifestations. Celle-ci, à son premier degré, est appelée *cœtus vocatorum;* l'agent principal, dans sa formation, est encore Dieu, qui par ses moyens de grâce appelle les hommes à lui et trouve des cœurs qui répondent à cet appel, qui écoutent sa parole et se soumettent au baptême. Cette première communauté cependant n'est qu'un état transitoire entre ceux qui n'ont point été appelés et ceux qui sont arrivés à la foi ou qui sont retombés dans leur ancienne torpeur; ce n'est pas encore la communion des saints, mais une réunion d'hommes dont Dieu a pris possession et auxquels il a donné la possibilité d'être appelés un jour les siens. A un degré supérieur se trouvent les véritables croyants; Dieu seul en connaît le nombre: ils forment le *cœtus vere credentium*, invisible et inconnu aux hommes, la communion des saints, le *cœtus justorum*. Ils sont le peuple de Dieu et composent un sacerdoce divin qui réclame à son tour un second ministère, celui de la *διαχονια*, essentiellement différent de celui de la grâce institué par Dieu.

Ceux qui ont été appelés et les véritables croyants étant les uns comme les autres rassemblés dans le bercail de l'Église, cette double communauté forme l'unité de l'Église visible. Celle-ci est donc à la fois institution divine, c'est-à-dire cité céleste, et communauté, c'est-à-

dire peuple de Dieu. Mais la communauté, il ne faut pas s'y méprendre, n'est pas identique avec l'Église; elle réside, elle est locataire, s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans la maison de Dieu. Elle est avec sa *διακονια* une partie, un membre de l'Église, vis-à-vis du chef qui est Christ, et vis-à-vis des moyens de salut et du ministère de grâce. Tous ces membres réunis en corps vivant, c'est l'Église.

Comme on voit, en parlant de la communauté, Kliefoth n'entend pas désigner la communion des saints, mais uniquement la somme numérique de tous ceux qui sont réunis par les moyens de grâce. Ceux-ci composent deux grandes masses: le *cœtus vocatorum* et le *cœtus vere credentium*, mais le rapport des deux n'existe pas pour notre auteur dans le fait que les vrais croyants ont tous été appelés, mais dans la participation des uns et des autres à l'Église une et visible. La gravité des conséquences inévitables de cette affirmation est patente, car le *cœtus vocatorum*, embrassant la totalité des hommes appelés, mais qui n'ont pas encore la foi, en opposition avec ceux qui ont été appelés et qui sont devenus de véritables croyants, il s'ensuit que la position d'un chrétien sans foi se trouve être justifiée dans l'Église. Son état est, il est vrai, transitoire, mais indispensable, car il répond à un besoin nécessaire de l'Église. Les *vocati* n'ont pas la foi, parce qu'ils ne veulent pas encore la posséder et se distinguent des relaps, parce que ceux-ci y ont entièrement renoncé. Leur caractère principal est donc commun à tous deux; ils n'ont pas la foi, et cependant les uns appartiennent à Christ, les autres au nombre des réprouvés!

Les *vocati* n'ont ni foi ni amour, ils acceptent les

moyens de salut matériellement, extérieurement, mais avec probité, dit Kliefoth. Cette probité ne paraît-elle pas être plutôt un endurcissement opiniâtre et volontaire dont nous ne saurions justifier la nécessité dans la communauté de Christ? Ne faut-il pas admettre plutôt que ceux qui, malgré la vocation divine, ne s'amendent pas et qui n'ont pas la foi, ne constituent aucune communauté et n'appartiennent pas à l'Église qui est la véritable communauté, la communion des saints, l'institution du salut? Avec cette dernière coïncidence, l'objectivisme de l'Église tant prônée par notre auteur disparaît, et la pluralité des ministères qu'il réclame n'a pas de raison d'être, car le ministère des moyens de salut n'appartient plus à une institution objective et n'est pas en dehors de la communion des saints, ni par conséquent distinct du ministère de la *διακονια*.

Dans le dernier livre de son ouvrage, Kliefoth parle de l'organisation et du gouvernement de l'Église. L'organisme de celle-ci, composé d'après la volonté de Dieu d'institutions, de ministères et de corporations, a besoin d'un gouvernement suprême et de lois ecclésiastiques soumettant tout à la parole divine. Ce dernier ne revient pas de droit au chef du territoire, ni au ministre dispensateur des moyens de grâce, ni à la communauté, mais il doit constituer un ministère spécial. La délégation de ce gouvernement ne faisant pas partie intégrante du pouvoir des clefs, le dualisme des *docentes* et *audientes* doit subsister à côté de celui des *regentes* et des *obedientes*.

Malgré les protestations réitérées de Kliefoth, on ne peut se défendre d'accuser son système de sympathiser avec les tendances puséystes d'Angleterre et de con-

duire, comme celles-ci, à un retour aux principes néfastes de l'Église romaine, au préjudice de la liberté et de la foi individuelles revendiquées par le mouvement de réforme du seizième siècle. Ces velléités deviendront plus évidentes encore et la justesse de notre accusation sera pleinement confirmée par les prétentions du professeur de Marbourg, que nous avons déjà signalées antérieurement et dont nous donnerons en terminant un court aperçu.

CHAPITRE V.

VILMAR.

L'opuscule de Vilmar (*Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik*, von Aug. Fr. Chr. Vilmar, 1856) oppose la théologie des faits, la science des réalités religieuses, à la théologie de rhétorique qui, d'après l'auteur, montre une antipathie toute spéciale, on dirait invétérée depuis des siècles, contre les articles de l'Église, du sacrement, de la discipline ecclésiastique et du saint ministère. Sur ces mêmes articles, Vilmar a bâti son système; mais contre les prétentions de l'individualisme chrétien, tant prôné de nos jours, il proclame dès l'abord l'institution divine de l'Église, et demande une soumission entière à sa divine autorité pour garantir et sauvegarder le caractère inaltérable des moyens de salut dont elle dispose. Tous ceux qui ont pris fait et cause pour la doctrine de l'Église, dit-il, et qui en ont fait l'objet soit de leurs recherches scientifiques, soit de leur activité journalière, ont tous eu un même point de départ, malgré les différences générales qui distinguent leurs idées sur

l'Église. Ils sont certains, de leur côté, de la félicité en Christ, et veulent communiquer l'assurance d'une participation à cette même félicité à tous ceux qui vivront après eux. Or ce n'est que dans l'Église que la transmission de cette assurance est possible; bien plus, Christ seul donnant la félicité, la certitude de son obtention ne peut être transmise que par Christ et dans son Église. Nous nous élevons ainsi de l'idée d'une communauté qui conserve toujours un caractère subjectif et qui n'est qu'un fruit de la plantation de Christ, un simple effet de la promesse de félicité, à l'idée d'une institution objective. Celle-ci seulement occasionne et nécessite la création d'une communauté. La théologie moderne s'en est aperçue; elle s'est emparée du fait et déjà, à côté des deux moyens de salut indispensables, de la pure doctrine et du sacrement, elle en range un troisième couvrant les deux premiers, savoir la transmission inaltérable par l'Église de la doctrine et du sacrement.

Nous assistons ici à la naissance d'une institution objective, dépositaire en tous temps de la vraie doctrine. Mais gardons-nous d'adresser une objection à Vilmar; les rhéteurs auxquels nous appartenons, répondra-t-il, ne sont pas à même de juger ni de comprendre le fait; ils accusent cette doctrine nouvelle de troubler la paix, comme s'ils ignoraient qu'elle est en effet appelée à détruire leur paisible paresse de moines; ils travaillent la foule impuissante et peu disposée à sonder les questions de ce genre et ne reculent pas devant le rôle de révolutionnaires sur le terrain de la théologie. D'autres croient ramener la paix avec des systèmes d'union, ignorant, hélas! que l'examen de la

question de l'Église appartient à un domaine qui commence là seulement où cesse toute communauté de l'Église luthérienne avec les Réformés. L'union n'est possible nulle part, sinon là où l'Église n'est plus qu'une société de discussion, un auditoire théologique, sans confession inébranlable et sans articles de foi forçant les consciences.

Le second point sur lequel Vilmar insiste dans son système et qui en fait pour ainsi dire le point culminant, c'est le Sacrement, indispensable à l'existence du christianisme. Comme ce dernier, le Sacrement n'est pas seulement une simple doctrine, mais un fait certain, indubitable, nécessaire. Or des faits de ce genre ne sont que dans Dieu et ne peuvent procéder que de son action divine, car le caractère d'immutabilité fait défaut à toutes les actions et pensées de l'homme. Il s'ensuit que si les communautés, et avec elles l'Église, doivent rester compactes, il faut éloigner le Sacrement de tout contact avec la volonté et la pensée humaines, dont l'union est incompatible avec ce qui provient immédiatement de Dieu ; il faut reconnaître que Dieu nous donne quelque chose avec le Sacrement, car nous ne pouvons saisir et comprendre l'action divine que dans les dons de Dieu, profitables à notre salut et consistant dans le rachat du péché et de la mort.

A l'égard de ces dons garantis par le Sacrement comme à l'égard de la Parole, notre rôle est de recevoir et d'accepter, mais non d'agir communément. A ce point de vue le Sacrement est sur la même ligne que la Parole, avec la différence que nous pouvons assimiler la Parole divine à la nôtre, nous l'approprier complétement, la propager et en rendre témoignage, et que

le Sacrement ne peut jamais devenir au même titre notre propriété. Celui-ci est exclusivement un acte divin, en opposition avec la Parole qui nous arrive d'en haut par l'intermédiaire de l'Esprit; comme opération matérielle de Dieu sur l'homme, il agit sur la substance même de l'individu, sur tout son être, corps et âme. De là résulte une distinction entre la Parole et le Sacrement, qui n'est pas seulement graduelle (différence du plus au moins), mais spécifique, malgré l'avis contraire de la rhétorique et malgré ses efforts pour isoler la Parole du fait matériel du Sacrement et ne laisser subsister en fin de compte que la Parole sacramentelle qui accompagne l'institution de l'acte. La rhétorique tend à éloigner la substantialité divine (*göttliche Leiblichkeit*[1]) et à dépouiller l'acte divin de son mystère incompréhensible; elle oublie que les faits de Dieu, qui doivent nous conduire au salut, sont à accepter tels qu'ils sont et qu'une tentative de déchirer le voile qui les enveloppe est un empiétement de la pensée et de l'activité humaines sur le domaine des actes divins. Cette manière d'agir est interdite et ne peut que déchirer l'Église. Si au contraire nous regardons les sacrements comme des dons de Dieu, nous ne pouvons, selon l'auteur, nous familiariser avec l'idée qu'ils soient des symboles, de simples images. Un symbole n'est pas un acte divin, il ne peut en être que la préfiguration; il ne donne pas l'assurance de la réalité de faits divins qui ont déjà eu lieu, qui continuent à se réaliser et qui se répètent sans cesse.

Vilmar n'entend transiger en aucune manière; si son système ne répondait pas à la vérité, qu'arriverait-il ?

[1] Les scolastiques emploient le mot de *corporéité*.

La différence entre la Parole et le Sacrement tomberait d'elle-même, et ce dernier, transformé en simple parole, perdrait son caractère principal, celui d'acte matériel de Dieu (*leibliche That Gottes*). Que les dissidents ouvrent donc les yeux à la vérité, ou qu'ils échangent leur nom contre celui de baptistes ou de théosophes! Car, telle est l'argumentation de l'auteur, si le baptême ne confère pas la régénération, la conversion et la régénération doivent se confondre et le baptême les suivre, comme en étant la sanction. Il en est de même de la sainte Cène; si, loin d'être un acte spécifiquement différent de la Parole, la présence corporelle de Christ même, elle n'est que la Parole de Dieu présente à un degré d'intensité supérieur, elle cesse d'être la nourriture de la vie éternelle pour les hommes régénérés et ne fait d'après l'idée des théosophes que fortifier les faibles en esprit.

Si le Sacrement a été méconnu, la discipline ecclésiastique n'a pas eu un meilleur sort. La rhétorique est en opposition hostile avec elle : elle prétend que le pouvoir des clefs est une prérogative dont jouissent tous les membres de l'Église, et non un droit réservé au ministère seul, que l'Église évangélique ne connaît point d'excommunication, que la puissance de l'anathème a été brisée par le temps, et qu'il est contraire au principe du protestantisme de maintenir les péchés jusqu'au jour du jugement à celui qui meurt dans l'excommunication. En contradiction ouverte avec les livres symboliques, la rhétorique ne veut reconnaître comme Parole divine que la Parole prêchée en chaire. A ses yeux, punir et maintenir les péchés au nom de Dieu, c'est une œuvre humaine. Mais la vengeance di-

vine sera terrible au dernier jour et frappera ceux qui ont ainsi rétréci l'extension de la Parole divine; le monde actuel périra, s'il ne se laisse convertir par la discipline ecclésiastique.

Les affirmations de notre auteur deviennent de plus en plus hardies. La ferme conviction que le saint ministère est rempli directement par Christ peut seule nous donner cette constance énergique qui nous est indispensable dans les tempêtes de la vie. La communauté ne peut nous prêter cette force, pas même la communion des saints; elle n'a par conséquent pas le droit non plus de nous donner la charge ni le mandat de ce ministère. Le siècle actuel a méconnu cette vérité, et la rhétorique n'a pas cessé d'édifier des théories erronées et préjudiciables.

La source de ses fausses doctrines est la théorie de l'Église invisible, telle qu'elle a été développée dans la doctrine évangélique, se fondant dans cet article, mais à tort, sur la Confession d'Augsbourg et sur l'Apologie de Mélanchthon. L'art. VII de la Confession ne parle pas d'une tâche pédagogique de l'Église; il la repousse même sur l'arrière-plan; mais dans les art. VIII, XII, XIII et XV et dans les explications relatives données par l'Apologie, Vilmar prétend prouver que la doctrine abstraite de l'Église invisible qu'on veut faire adopter comme doctrine de l'Église évangélique, n'a nullement son fondement dans la Confession d'Augsbourg. Du reste, si, d'après la pensée divine, il ne devait pas y avoir un ministère spécial dans l'Église invisible, mais que ce dernier établi après coup par les hommes (peut-être avec la concession de Dieu) fût indispensable dans l'Église visible, la conséquence inévitable en serait que

l'arrangement premier de Dieu a été défectueux et qu'il a dû être rectifié par l'intervention des hommes. Qu'on trouve des textes à l'appui de cette assertion!

C'est une chose inconcevable aux yeux de notre auteur que vis-à-vis de paroles aussi explicites que celle de la Confession d'Augsbourg (art. V), et des notes de l'Apologie, on ait pu nier ou seulement mettre en doute l'institution et l'origine divine du saint ministère, sa puissance et son mandat divins. Si, d'après l'art. XVIII A. C., la communication du Saint-Esprit que le Seigneur accorde (Jean XX) à ses apôtres et son ordre (Marc XVI) sont appliqués sans réserve aux évêques et pasteurs, n'est-ce pas une preuve de la mauvaise volonté d'un parti hostile, si l'on nie que le saint ministère dans l'Église est la succession du ministère des apôtres, et qu'il est appelé, comme lui, à répéter les actes divins, c'est-à-dire à prêcher l'Évangile, à administrer les sacrements, à maintenir les péchés et à les pardonner?

Il y a plus; l'ordre ecclésiastique, qui est différent du ministère ecclésiastique (il est le *consequens*, le ministère l'*antecedens*), est retiré par Mélanchthon (art. XIV) à la communauté, car il explique le *rite vocatum esse* par *sicut et Paulus præcipit Tito, ut in civitatibus Presbyteros constituat.* Bien plus, l'Apologie (art. XIII) appuie sur ce que l'ordre ecclésiastique, savoir le service de la Parole et du sacrement, peut être appelé à son tour un sacrement, cet ordre ayant les deux attributs nécessaires au sacrement, le mandat divin et la prédiction divine. L'imposition des mains peut donc, à son tour, être appelée, et au même titre, un sacrement.

En suivant Vilmar dans la série de ses arguments, nous sommes parvenus au point culminant des prétentions du néo-luthéranisme; mais, arrivés à ce résultat, nous voyons avec effroi l'abîme qui nous sépare des principes revendiqués par la réforme du seizième siècle : nous avons perdu de vue l'humble asile de la foi qui sauve, et nous nous trouvons aux portes mêmes de l'Église catholique. Entre le croyant et son Dieu se place un représentant divin revêtu d'un sacerdoce spécial; la prière du fidèle, pour parvenir aux oreilles du Très-Haut, doit lui être transmise par la voie d'un interprète indispensable; la grâce divine ne descend plus dans une âme chrétienne que par l'intermédiaire d'un ministère médiateur dont la sanction seule peut nous justifier. La Parole de Dieu a perdu sa puissance, car elle s'éclipse devant l'efficacité du Sacrement; les promesses de l'Évangile ont besoin d'être confirmées par l'assurance d'une absolution humaine; la foi vivante et personnelle perd sa spontanéité et se trouve réduite à une foi morte en une institution objectivement établie et dispensatrice du salut. Le rang que Christ seul doit occuper (Hébr. X, 14) a été usurpé par une ambition condamnable, et la responsabilité d'un sacerdoce universel que Christ confère et impose à tous les membres de son Église (1 Pierre II, 5, 9) est pleinement satisfaite par une soumission béate aux prescriptions légales d'une discipline ecclésiastique.

On n'a qu'à signaler ces conclusions de la théorie néo-luthérienne pour montrer le danger qu'elles prépareraient à l'Église si elles devaient être généralement admises au delà du Rhin. L'union des deux Églises, luthérienne et calviniste, serait à jamais im-

possible, car il est évident que les partisans d'une hiérarchie cléricale et d'un gouvernement despotique des consciences tendent à se rapprocher du système et de l'établissement de la hiérarchie romaine, plutôt qu'à sympathiser fraternellement avec une doctrine moins positive, quoique basée sur les principes d'une même Réforme.

CHAPITRE VI.

CONCLUSION.

Nous renonçons à suivre plus longtemps les représentants du néo-luthéranisme sur le sol glissant de leurs tendances réalistes; nous croyons avoir rempli notre tâche en les escortant jusqu'au seuil d'une Église qui n'est plus la nôtre et qui voit avec un intérêt palpitant le positivisme de leur doctrine et l'issue de leurs funestes égarements. Revenons sur nos pas : si nous avons dû condamner, en dernier ressort, le but extrême qu'ont atteint les auteurs qui nous ont guidé dans l'étude historique du développement du confessionnalisme luthérien, peut-être, en embrassant finalement d'un seul coup d'œil leurs tendances, découvrirons-nous jusqu'à quel point leurs vœux étaient à l'origine, sinon légitimes, du moins fondés sur la nature des circonstances.

Il faut en convenir, la constitution de l'Église du protestantisme, dont le siècle actuel paraît appelé à définir le principe et la nature, est un problème d'une haute importance, mais dont trois siècles d'essais et d'expériences ont prouvé la difficulté. La solution en est même impossible du moment qu'on aborde le tra-

vail avec la prétention d'arriver à une constitution définitive, apte à tous les siècles à venir. La constitution extérieure de l'Église demeure une organisation qui a sa valeur relative : réglant les formes d'un gouvernement, sans pouvoir décider les questions religieuses qui y sont débattues, elle doit avoir nécessairement un caractère transitoire, et varier selon les besoins de l'époque auxquels elle a mission de répondre.

L'idée-mère qui doit présider à la sanction d'une pareille constitution, c'est l'idée de l'Église, telle qu'elle a été conçue par le protestantisme. Or celle-ci, tout en étant une, implique néanmoins une dualité de notions. L'unité et la conformité de croyance sont à la base du protestantisme, aussi bien que la liberté de conscience, le libre arbitre, le droit personnel de sonder les Écritures; il y a donc à la fois en lui une norme suprême et une liberté individuelle. Il en résulte un dilemme inévitable dès que la discorde rompt l'équilibre d'une tolérance mutuelle. Dans ce cas, la prépondérance de l'empire de la loi dégénère en despotisme et écrase les droits de la conscience, ou bien la liberté individuelle, à l'étroit dans les limites prescrites, les brise, et dans son travail d'émancipation se révolte contre une domination qu'elle croit usurpée.

L'histoire ecclésiastique du siècle actuel nous présente la réalisation de cette double alternative. Le rationalisme, revendiquant la liberté de la foi qu'il avait mal comprise, est tombé dans un extrême fâcheux, et dans son camp l'individualisme chrétien s'est changé en licence effrénée. Les docteurs néo-luthériens, dans leur réaction, ne se sont arrêtés qu'à l'extrême opposé: l'Église avec ses sacrements est une institution

divine, une et normative ; ses ministres subsistent *jure divino;* elle a une législation divinement établie et une discipline ecclésiastique adéquate. Pour être sauvé, il faut sacrifier sa liberté et se soumettre entièrement à l'une et à l'autre.

Chacune de ces deux tendances a méconnu le principe du protestantisme, l'une en l'élargissant, l'autre en le rétrécissant outre mesure. Malgré les invectives de Vilmar contre ce qu'il appelle une théologie mitoyenne, nous croyons fermement que la vérité et la paix de l'Église reposent sur l'établissement d'un juste équilibre entre l'autorité d'une institution législatrice et les droits irrécusables de la liberté individuelle. Toute constitution de l'Église qui n'aura pas égard à ces deux bases du protestantisme et qui ne les entourera pas d'un respect égal, conduira tôt ou tard à une anarchie rationaliste ou au réalisme théologique ; les prétentions ultra-libérales de l'une et le positivisme étroit de l'autre porteront un coup désastreux à la foi de nos pères.

Le double danger que nous venons de signaler ne peut être conjuré que par la tolérance d'une saine théologie et par ses efforts à donner à l'Église une constitution reposant sur des bases assez larges pour qu'elle puisse, sans porter atteinte aux principes religieux, répondre aux exigences du siècle qui doit s'y soumettre. Tout gouvernement qui méconnaît les intérêts de son peuple et les droits individuels de chacun, marche vers une ruine certaine ; ce sont les besoins du moment qui dictent à une nation le genre de constitution qui lui convient. Si le dix-neuvième siècle est appelé à créer une organisation convenable à l'Église du pro-

testantisme, les chefs qui y travaillent ne devront donc pas ignorer, ni négliger complétement les vœux et les nécessités de la génération contemporaine. L'établissement d'une administration extérieure est une œuvre humaine; or toute institution, sortie de la main des hommes, ne réalise son but qu'autant qu'elle satisfait à tous les besoins qui ont réclamé sa fondation.

Il ne faut donc pas se faire illusion et croire à l'apparition subite d'une constitution idéale, provenant d'un don immédiat de la grâce divine. Le néo-luthéranisme, qui vit dans cette attente, a élevé la voix contre le torrent envahisseur des idées modernes; dans son anxiété fébrile, il a cru découvrir dans la fermentation des esprits au sein de l'Église un indice significatif de la chute prochaine de l'édifice entier, et s'est empressé de recourir, pour la combattre, à des armes surannées sans s'apercevoir que, dans les écarts de sa marche rétrograde, il avait créé un nouveau luthéranisme. Le but qu'il a atteint et ses dissensions intestines prouvent son erreur.

D'un autre côté, il serait ambitieux de prétendre élever du jour au lendemain l'édifice que trois siècles n'ont pu achever; mais une retraite volontaire du mouvement actuel entraîne peut-être une responsabilité terrible. Il serait plus insensé encore de vouloir fermer l'oreille au bruit de la vague qui, dans les temps modernes, frappe avec une impétuosité toujours croissante les vieilles murailles de l'Église, ou de croire du moins qu'un fort du moyen âge, avec ses antiques moyens de défense, suffirait contre une tactique moderne et un plan d'attaque différent. Les vérités inaltérables de l'Évangile n'ont pas à craindre l'orage du

siècle, mais les principes revendiqués par Luther ont besoin contre l'invasion de doctrines erronées d'un rempart extérieur, assez solide pour résister au bélier de l'ennemi. Dans l'intérieur de ce rempart, la conscience d'un chacun doit être libre, mais dans l'intérêt de la paix et pour le salut de tous, quelques points de différence dans la conception des vérités éternelles peuvent être sacrifiés au besoin de l'union. L'essentiel est de rallier autour d'une même bannière tout ce qui appartient à Dieu, et de porter au combat des forces réunies. Le néo-luthéranisme accumule ses professions de foi contre cette union qu'il appelle désastreuse. N'attendons pas avec lui que Dieu nous fasse don d'une œuvre divinement achevée, mais respectons dans cette Union tant diffamée un signe visible de la Providence qui réunit les combattants fidèles pour rapprocher insensiblement les troupeaux des diverses bergeries et les mener vers le bercail de la grande Église, sainte et universelle, dont Christ est l'unique chef, le seul maître.

Vu, le président de la soutenance,
Le 6 novembre 1862.
RICHARD.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 10 novembre 1862.
Le Recteur, DELCASSO.